

Guido Meyer

Begehren - Ein Schlüsselbegriff in der religionspädagogischen Elementarisierungsdebatte?

Die Wunde

„Im Menschen ist eine Wunde, ein oft geheimes, aber unverlierbares Zeichen seiner Größe. Steigt sie im Bewusstsein empor, erscheint sie unter vielfachen Gestalten. Als eine immer wieder neu aufbrechende Unruhe, eine wesenhafte Unbefriedigung, die nicht nur verhindert, sich an irgend eine beständige Gestalt zu halten, sondern auch sich mit einem Fortschritt zu begnügen, der in die gleiche Richtung treibt. Als ein Auftrieb des Denkens, der ihn nacheinander alle Kreise durchbrechen lässt, in die das Leben des menschlichen Lebewesens sich einzuschließen geneigt ist.“¹

1. Das Begehren

In der deutschsprachigen religionspädagogischen Literatur findet das französische Wort „désir“, das wir nachfolgend mit „Begehren“ übersetzen wollen, bislang relativ wenig Aufmerksamkeit. In den französischsprachigen Geisteswissenschaften, ob in Philosophie, Psychologie oder Theologie, gehört „désir“ zu den zentralsten Begriffen überhaupt, um die entsprechend gerungen wird. „Désir“ wird im Deutschen häufig – vor allem im psychoanalytischen Umfeld und in Anlehnung an die Freudsche Begrifflichkeit – mit „Wunsch“ übersetzt. In literarischen Zusammenhängen hingegen wird oftmals das Wort „Sehnsucht“ gebraucht. Der treffendste, weil unverbrauchteste Begriff ist allerdings der seit einiger Zeit vor allem im Umfeld des französischen Psychoanalytikers Jacques Lacan verwendete Begriff „Begehren“.

Der französische Begriff „désir“ stammt vom lateinischen siderare und bezeichnet die Abwesenheit eines sidus, eines Sterns. Die Abwesenheit eines Scheinens, ein Fehlen liegt somit etymologisch dem „désir“ zugrunde. In Anlehnung an die Lacan'sche Begriffsbestimmung soll in den folgenden Zeilen nach elementaren anthropologischen Strukturen geforscht werden. Religion, verstanden im Sinne Tillichs als das, „was uns unbedingt angeht“, soll in diesem Zusammenhang als Antwort auf die genannten Strukturen verstanden werden. Désir beschreibt somit das, was den Menschen in seinem Innersten

¹ Lubac (de), Henri: Vom Erkennen Gottes, Freiburg i. Br. 1949, 240.

antreibt, was ihn anregt über sich hinaus zu denken und zu fühlen, was ihn letztendlich zu einem unablässigen „Glücksritter“ macht.

Im Gegensatz zu Freud, der vor dem Hintergrund seines naturwissenschaftlich geprägten Denkparadigmas die Libido als den Urgrund allen Strebens einsetzte, ist Lacan der Meinung, dieses Streben entstehe nicht in dem Moment, in dem Triebquell, Triebziel und Objekt zueinander in ein bestimmtes Verhältnis treten, sondern erst dann, wenn der Mensch mit der Sprache konfrontiert wird und innerhalb ihrer Gesetzmäßigkeiten seine Ansprüche an den anderen erhebt. Begehren erwacht, wenn ein Mensch auf einen schon begehrenden anderen trifft, der nein sagt. „Das Begehren ist das Begehren des anderen“², sagt Lacan. Ähnlich wie bei C.G. Jungs Individuationsprozess bildet somit auch hier nicht ein bestimmter Trieb die psychische Grundlage des Subjekts, sondern ein unendlicher Mangel (*manque*), der aus dem frühkindlichen Gefühl eines zerstückelten Körpers erwächst. Dieser zerstückelte Körper findet für Lacan seine verlorene Ganzheit im Bild des anderen. Dieses Bild ist in Wirklichkeit sein eigenes antizipiertes Bild. Lacan schreibt: „Das Subjekt ist niemand, es ist zerlegt, zerstückelt. Und es blockiert sich, es wird angezogen von dem zugleich täuschenden und realisierten Bild des anderen oder überhaupt von seinem Spiegelbild. Da findet es seine Einheit.“³

Das Begehren ist ein typisch menschliches und an sich zielloses Streben, das aus einem fundamentalen Mangel entsteht, dessen sich der Mensch aber erst dann „bewusst“ wird, wenn er sich im Spiegel des anderen erkennt. Aus diesem Mangel entsteht eine weitgehend unbewusste Antriebskraft, die sich zwar verdrängen lässt, aber nie einschläft und in der Sprache der Bedürfnisse ihren Ausdruck sucht. Der brasilianische Psychoanalytiker R. Alves beschreibt Begehren als eine „sinnlich wahrnehmbare, psychologische Seite einer Abwesenheit, die in unserem Körper haust.“⁴ Der Körper umhüllt diese Leere mit einer feinen Schicht Materie.

Bedürfnisse vermögen zumindest zeitweise befriedigt zu werden; das Paradoxon des Begehrens jedoch besteht darin, dass es befriedigt werden möchte und doch nicht befriedigt werden kann. Es will befriedigt werden; gleichzeitig weiß es allerdings, dass es eben genau daran zu Grunde geht. An vielen Stellen seines Werkes und mit Bezug auf den

² In Anlehnung an Lacan wird auch hier der andere (*l'autre*) klein geschrieben, wenn es sich um den anderen als den konkreten Mitmenschen handelt. Groß geschrieben wird das Andere (*l'Autre*), wenn es im Sinne des Unbewußten verstanden wird.

³ Lacan, Jacques: Das Seminar, Buch II. Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse (1954-1955), Olten und Freiburg 1978, 72f.

⁴ Alves, Rubem: Eine Handvoll Thesen zu Begehren und Opfer, in: Assmann (von) Hugo, Götzenbilder und Opfer. René Girard im Gespräch mit den Befreiungstheologen, Beiträge zur mimetischen Theorie, Bd. 2, Münster 1996, 229.

Schriftsteller G. Bataille verweist Lacan deshalb immer wieder darauf, dass Vergänglichkeit und Tod zum Wesen des Begehrens gehören.⁵

Im Gegensatz zum Trieb neigt das Begehren hin zur Sprache, ohne sich jedoch völlig darin aufzulösen. Begehren ist weder sprachlich noch bildlich unmittelbar zu erfassen. Als unbewusster Vektor gibt es sich immer nur im Nachhinein zu erkennen. Jeder Versuch, seiner habhaft zu werden, stellt deshalb immer eine Ver-Stellung dar. In seinen Substitutionsobjekten, den „objets a“, gibt es sich zu erkennen. Das Objekt klein a – wie Lacan formuliert – ist das jeweils schwächste Glied in der Signifikantenkette, das ein Mehr an psychischer Energie freisetzt.

Das begehrende Subjekt ist von einem unüberbrückbaren Riss durchzogen, einem Riss zwischen dem bewusstseinsgesteuerten Selbst und dem, was unbewusst ist und von woanders kommt. Im Französischen unterscheidet man zwischen einem bewusstheitlichen „moi“ und einem unbewusst-symbolischen „je“. Menschliches Leben vollzieht sich in drei Ordnungen, „ordres“ genannt. Lacan bezeichnet sie als das Reale, das Symbolische und das Imaginäre.

Das Reale ist die Welt der Triebe, Bedürfnisse und undifferenzierten Wahrnehmungen, die Welt vor der Sprache, in der Außen und Innen, Phantasie und Realität, Ich und Anderer zusammenfallen. Keinesfalls sollte es mit dem Realen oder der so genannten Realität unserer Umgangssprache verwechselt werden. Vielmehr bezeichnet es eine Erfahrung des Seins in seiner primären Undifferenziertheit, in der das Subjekt gleichsam „ohne Riss“ lebt. Das Reale ist unmittelbare Präsenz. Es verweigert sich jeglicher Symbolisierung und ist der Ausgangspunkt für alle Omnipotenzbilder.

Zwischen dem 8. und 18. Lebensmonat begegnet das Kind, begleitet von euphorischen Glücksgefühlen, zum ersten Mal seinem Selbstbild. Das im Spiegel entdeckte Selbstbild allerdings täuscht über das bei weitem noch nicht ausgebildete Körperschema hinweg und vermittelt dem Kind Allmachtsphantasien. Hier, so Lacan, entsteht die Grundlage des Selbstbildes, des Ichs (moi), dass sich im Grunde ver-kennt, denn es unterliegt seinem eigenen imaginären Selbstbild. Alle Bedeutungen, die der Mensch sich zu eigen macht, unterliegen diesem grundlegenden Verkennen, aus dem sich entwicklungsgeschichtlich das bewusstheitliche Ich (moi) bildet. In der imaginären Ordnung herrschen die Signifikate. Das Imaginäre ist die Welt der Normen und Konventionen, durch die das Symbolische nur fragmentarisch durchzudringen vermag. Erst durch das ordnende Wort und

⁵ Im Französischen heißt es: „Je désire, je meurs; je ne désire plus, je suis mort.“ Zu deutsch: „Wenn ich begehre, sterbe ich; wenn ich nicht mehr begehre, bin ich bereits tot.“

dem von außen oktroyierten Gesetz der Sprache⁶ vermag Bedeutung zu entstehen. Erst in ihrem Ordnungsgefüge existiert die Welt.

„Das Unbewusste ist strukturiert wie eine Sprache“, schreibt Lacan und meint damit, dass erst durch sie dieses unbewusste Andere zu entstehen vermag, das er die symbolische Ordnung nennt. In ihr herrschen die an sich autonomen Signifikanten, die in der Sprachordnung sich zu immer neuen Bedeutungsketten zusammenschließen. Es ist die Instanz des Anderen (l'Autre), dem gegenüber sich das Imaginäre (a) einschreibt. Erst durch die Trennung von der Präsenz, durch den „Mord am Ding“, vermag es sich zu konstituieren. „Nur diesseits der realen Bedürfnisbefriedigung am Ding und jenseits der imaginären Verhaftung am Anderen kann das Subjekt die für sein Begehren konstitutive Struktur finden“⁷ und wird der Weg zum Symbolischen frei.

Menschliche Wirklichkeit konstituiert sich in drei verschiedenen, jedoch miteinander verbundenen Ordnungen: dem Realen, dem Symbolischen und dem Imaginären.⁸ In der symbolischen Ordnung erhält das Begehren seine eigentliche Gestalt. Diese Gestalt bleibt allerdings für das Bewusstsein wesensgemäß weitgehend unzugänglich. Das Bewusstsein vermag die symbolischen Gestaltungen des Begehrens immer nur ver-stellt, gleichsam im Nachhinein, von hinten, zu ent-decken, da es sich auf der imaginären Ebene, immer nur anhand seiner imaginären Fiktionen konstituiert.

Das Begehren entwickelt sich über drei Stufen: Auf der ersten Stufe artikuliert das Kind seine Bedürfnisse. Hunger, Durst und das Bedürfnis nach Pflege wollen befriedigt werden. Auf der zweiten Stufe entwickelt sich das Bedürfnis zum Anspruch an den Anderen. Dieser Anspruch vor allem an die Mutter – an das Ding (la chose), wie Lacan schreibt – verlangt nach mehr als Bedürfnisbefriedigung. Der Anspruch fordert Präsenz. Die totale Präsenz, die der Anspruch verfehlt und dennoch heraufbeschwört, legt um den Mangel die „Hülle der narzißtischen Täuschung“. Diese erweist sich als höchst geeignet, „mit ihren Verführungs- und Verhaftungswirkungen alles zu unterstützen, was sich da spiegelt“⁹. Dieser Täuschung begegnen wir in der Verknüpfung von Liebe und Haß auf der Ebene des Imaginären – dort, wo der Anspruch den anderen in seinem Anderssein leugnet und wo ihm kein Ausweg bleibt, um seine Entfremdung aufzuheben, als die eigene Zerstörung. So verwickelt der Anspruch des anderen auf der dritten Stufe das Bedürfnis in die „Dialektik des Begehrens“. Begehren verlangt nach Anerkennung. Diese ist allerdings nur

⁶ Lacan bezeichnet es als „Nom du Père“, Name des Vaters.

⁷ Pagel, Gerda: Lacan zur Einführung, Hamburg 1991, 69.

⁸ Lacan nennt es den Borromäischen Knoten.

⁹ Lacan, Jacques: Über die Frage, die jeder möglichen Behandlung vorausgeht, in: ders.: Das Seminar, Buch II. Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse, 83.

möglich in der Differenz zum anderen, deshalb lebt das Begehren aus der Differenz von umschlungener Ganzheit und bedrohlicher Differenz zum anderen.

2. Elementarisierung und Begehren

Eine Verbindung herzustellen zwischen dem Lacan'schen Begehren und einem religionspädagogischen Elementarisierungsverständnis mag manchem Leser auf den ersten Blick wohl befremdlich erscheinen, und dennoch erscheint uns dieser – zugegeben kühne – Versuch, der sich darüber hinaus in der Praxis zu bewähren hat, lohnend.

Der Begriff Elementarisierung geht ursprungsgeschichtlich auf die Arbeiten des Pädagogen W. Klafki zurück, der bereits in den sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts eine Reflexion über elementare Bildungsinhalte anmahnte. Klafki beschreibt Elementarisierung als die didaktische Seite einer kategorialen Bildung, die eine wechselseitige Erschließung von Subjekt und Objekt ermöglichen soll. Klafkis Forderung wird seit einiger Zeit vor allem von Seiten der evangelischen Religionspädagogik, von K. E. Nipkow und F. Schweitzer, deutlich zu Gehör gebracht.

W. Ritter zufolge vollzieht sich Elementarisierung in vier Schritten: Zunächst wird nach elementaren Strukturen gesucht und versucht auf diesem Weg den zuvor ermittelten Gegenstand sach- und personengemäß zu vereinfachen.¹⁰ Alsdann bemüht sich Elementarisierung um eine Aufdeckung der sich darin befindlichen lebensbedeutsamen, eben elementaren Erfahrungen. Diese elementaren Erfahrungen wiederum erfordern elementare Zugänge, d.h. lebensgeschichtlich situierte Erfahrungen. Erst im Anschluss an diesen Dreischritt bestehend aus elementaren Strukturen, elementaren Erfahrungen und elementaren Zugängen erschließen sich schrittweise fundamentale Wahrheitsvermutungen, die hier als elementarere Wahrheiten bezeichnet werden. Auf diesem vier-schrittigen Weg – so W. Ritter – lassen sich elementare Lernwege sach- und schülergerecht gestalten

G. Reilly unterstreicht zu Recht, dass es sich bei der Elementarisierung um eine Theorie in der Praxis für die Praxis (vor allem für den Religionsunterricht) handelt. Deshalb ist sie ein Lernkonzept und eine Lernpraxis, die – wie D. Zilleßen hervorhebt – den Lernprozess selbst strukturiert. Folgen wir diesem Verständnis von Elementarisierung, dann geht es allerdings an zentraler Stelle nicht um eine Reduktion auf Eindeutiges oder Einfaches, wenngleich dies auf der ersten Stufe innerhalb eines elementarisierenden Lernprozesses wichtig sein kann, sondern es geht – P. Tillich paraphrasierend – um das, „was uns unbe-

¹⁰ Ritter, Werner H.: Stichwort „Elementarisierung“, in: Katechetische Blätter 126 (2001) 82-84.

dingt angeht“. Elementarisierung befasst sich mit der Welt des Symbolischen, mit ihren Metaphern und Metonymien. So verstanden sucht sie nicht das vermeintlich Wichtige, das Zentrale, das Resümee des Resümees, sondern eher das Verkannte, das am Rande Stehende, das Fremde, weil sich darin das Symbolische verdichtet, konkretisiert und darin Spuren des Begehrens kenntlich werden. Wird Elementarisierung ausschließlich als Vereinfachung und Reduktion von Unterrichtsinhalten verstanden, bewegt sie sich innerhalb der imaginären Ordnung.

Religiöse Bildung, die diesen Namen verdient, muss jedoch mehr im Visier haben als das Imaginäre. Mehr noch: Sie muss imaginäre Verengungen aufdecken und aufbrechen, um auf diese Weise eben jener anderen Seite des Menschseins Gehör zu verschaffen, die das Imaginäre erstickt. Elementarisieren versteht sich deshalb in diesem Zusammenhang als ein Suchen nach den Spuren des Begehrens. Elementarisieren heißt aber zunächst, sich mit der Sprache der Bedürfnisse in ihren unterschiedlichen Erscheinungsformen vertraut machen. Elementarisieren heißt weiterhin ein Gespür für das entwickeln, was keine ausdrückliche Erwähnung findet und trotzdem da ist. Wahrnehmung ist immer selektiv. Wahrnehmen heißt deshalb unbewusst eine Auswahl treffen. Die verborgenen Seiten einer Wahrnehmung, ihre Rückseiten, „zur Sprache bringen“, all dies führt nicht weg von elementarisierenden Zielen, sondern geradezu darauf hin. Elementarisieren verstehen wir deshalb als den Versuch, der Sprache des Anderen nachzugehen.

Mit anderen Worten: Im religionspädagogischen und didaktischen Kontext bedeutet Elementarisieren, der Anwesenheit einer Abwesenheit nachzugehen, dem Namenlosen einen Namen geben, dem mitschwingenden Symbolischen Daseinsrecht zu gewähren. Damit allerdings verlassen wir die sicheren Pfade eines eher wissenszentrierten Elementarisierungsverständnisses. Jedoch nicht zuletzt die postmoderne Medien- und Bildergesellschaft und der durch sie ausgelöste Anschlag auf die Begehrensstruktur des Menschen veranlassen uns für das genannte Elementarisierungsverständnis zu plädieren.

3. Die religionspädagogische Relevanz des Begehrens

Der theologische Diskurs im allgemeinen sowie der religionspädagogische im besonderen tragen noch immer schwer an den Folgen der neuzeitlichen Subjekt-Objekt-Spaltung. Die kartesianische Spaltung von erkennendem Subjekt einerseits und der strikt davon getrennten Objektwelt andererseits hat die wissenschaftlich-neutrale Betrachtung von Natur und Welt erst ermöglicht. Der theologische Diskurs, der Versuch das Absolute und Letztgültige in die Kategorien einer Sprache zu pferchen, tut sich auch Jahrzehnte nach Witt-

genstein immer noch schwer, die Perspektive eines Fliegenglasbewohners zu verlassen, um der vermeintlich realen Welt zu begegnen.

Wirkmächtigen Beistand im Umgang mit der neuzeitlichen erkenntnistheoretischen Infragestellung erfuhr die Theologie im Laufe der Zeit immer wieder von Seiten der philosophischen Anthropologie, die den Menschen als ein auf seine Welt und seine Mitmenschen verwiesenes Wesen versteht. An Lacans Begehrensverständnis, das wissentlich an die Stelle der Freud'schen Libido tritt, ließe sich der Übergang von der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise Freuds zum eher philosophisch-linguistisch geprägten Denken Lacans verdeutlichen.¹¹

Als Sprachwesen ist der Mensch auf den anderen, den „trésor des signifiants“, die Schatzkammer der Signifikanten, als Konstitutionsgrundlage seines Selbst angewiesen. Dieser religionspädagogisch bedeutende Sachverhalt wird noch deutlicher, wenn wir die französischen Begriffe für das Wort Sprache, das mit „langue“ oder „parole“ übersetzt wird, betrachten. Wird Sprache als „langue“ verstanden, so ist damit meist Sprache im Sinne einer Fremd- oder Fachsprache, also eines bestimmten Zeichensystems gemeint. Als „parole“ bezeichnet Sprache ein intersubjektives Geschehen. Abgesehen davon, dass „parole“ auch Wort – im Sinne von „jemandem das Wort geben“ – bedeutet, setzt Sprache ein Sich-Einlassen auf den Andern voraus. Sprache verstanden als „parole“ ist verbunden mit dem Wagnis, dass ich den anderen oder der andere auch mich immer auch missverstehen kann.

Am Sprachwesen Mensch, dessen Begehren im „parlêtre“, wörtlich übersetzt: im „Sprech-Sein“ zum Ausdruck kommt, zeigt sich, dass Sprechen als Bedeutungsprozess nur in einem intersubjektiven symbolischen Raum stattfinden kann, in dem die Gesprächspartner sich mit ihren Gemeinsamkeiten, aber auch in Anerkennung ihrer Andersartigkeit einbringen. In diesem Sinn setzt Sprechen an sich bereits eine Art Vertrauensvorschuss in ein Verstanden-Werden voraus. Ähnlich wie Sprechen setzt auch der Glaube einen Vertrauensvorschuss gegenüber der Welt voraus. Glauben bedeutet deshalb, sich getragen von einem Begehren auf einen Weg machen, dessen Ziel sich erst im Umgang mit ihm erschließt.¹²

Religionspädagogisch zeichnet sich in diesen wenigen Sätzen bereits ein ganzes Arbeitsfeld ab. In zwei Richtungen soll nun im Folgenden dieses Arbeitsfeld abgesteckt werden: nach innen, d.h. in Bezug auf Glauben und die Religion selbst, und nach außen, d.h. in Bezug auf die Wirkung der Religion auf die Gesellschaft.

¹¹ Vgl. Sauverzac, Jean-François: *Le désir sans foi ni loi. Lecture de Jacques Lacan*, Paris 2000, 61ff.

¹² Vgl. Sublon Roland: *Le temps de la mort*, Straßburg 1975, 241.

3.1 Die religionspädagogische Relevanz des Begehrens-Begriffs „nach innen“

Infolge des Spiegelstadiums ist das Subjekt von einem unüberbrückbaren Riß durchzogen. Dieser Riss spaltet das Ich in zwei Teile, in ein bewusstseingesteuertes imaginäres Selbstbild und in ein symbolisch-unbewusstes Begehren. Der Mensch glaubt sein Begehren zu kennen, indem er es mit dem Begehren des anderen identifiziert. In Wirklichkeit aber legt er den anderen auf seine imaginären Fiktionen fest. Von ihren anthropologischen Wurzeln her ruhen auch Glaube und Religion auf den Säulen dieses Risses. Der Religionspsychologe A. Vergote hat zurecht darauf hingewiesen¹³, dass das religiöse Begehren nicht als eine Sonderform des Begehrens verstanden werden darf, wie dies zuweilen in fundamentalistischen Erörterungen suggeriert wird, sondern nur eine Variante ein und desselben menschlichen Begehrens darstellt.

Religiösen Gedanken begegnet der Mensch auf der symbolischen und auf der imaginären Ebene. Auf der imaginären Ebene dient die Religion der Bedürfnisbefriedigung. Sie befriedigt das Bedürfnis nach Sicherheit, Halt, Geborgenheit und Heimat. Auf der imaginären Ebene wirkt die Religion in letzter Konsequenz wie ein psychisches Schmerzmittel. Streng genommen ist sie hier nichts anderes als ein Mittel zum Zweck, und Gott verkommt zu eben jenem Lückenbüßer, mit dem die Religionskritiker vergangener Jahrhunderte sich befassten. Eine Religion jedoch, die sich dem Erbe der biblischen Offenbarung verpflichtet weiß, erkennt die Engführungen eines imaginären Religionsverständnisses. Sie weiß, dass in der biblischen Heilsgeschichte die genannten Bedürfnisse und damit verbundenen Totalitarisierungsversuche immer wieder in Frage gestellt werden. Die Erhabenheit Gottes im biblischen Sinn meint deshalb weniger seine unermessliche Größe als eben jene Differenz, jene Andersartigkeit, die Gott und Mensch voneinander trennt. Von Abraham und Moses über Jona bis hin zu Jesus zeigt die Bibel auf, dass Gott sich nicht auf unsere Welt- und Gottesbilder festlegen lässt und dass er nur dann ein ganz naher Gott sein kann, wenn er auch gleichzeitig der „Ganz Andere“ bleibt. Denn ein selbstgemachter Gott, so die prophetische Kritik an den Götzenbildern der umliegenden Völker, ist kein Gott.¹⁴

Biblische Religion muss deshalb ein Gespür entwickeln für die imaginären Verstellungen, damit neue und fremde Erfahrung möglich werden und Religion nicht nur auf der imaginären Ebene lebt. Dies kann nur gelingen, wenn der andere als imaginäre Fiktion erkannt wird und das Begehren als Mangel akzeptiert wird. Folgerichtig weigert sich D. Zilleßen, Religion gleichzustellen mit dem Bedürfnis nach Heimat, Ganzheit und Integration und definiert die christliche Religion deshalb als die Kompetenz, die Haltlosigkeiten, Kontingen-

¹³ Vgl. Vergote, Antoine: *Dette et désir. Deux axes chrétiennes et la dérive pathologique*, Paris 1978.

¹⁴ Vgl. Hos 8,6

zen, die Ambivalenzen und Spannungen des Lebens auszuhalten und in ihnen reich zu werden, statt sie zu bewältigen.

Auf die Theologie bezogen bedeutet dies: Der autoreferenzielle Diskurs über das Absolute, dem wir leider noch allzu oft in Kirche und Verkündigung begegnen, muss sich in jedem Moment seiner imaginär-fiktionalen Anteile bewusst sein. Tut er das nicht, nimmt er Gott sprachlich in Gewahrsam.

Religion, die sich auf den Mann von Nazaret stützt, der – wie Françoise Dolto schreibt – „das Begehren lehrt und zu ihm hinführt“, muss im Spannungsfeld von sichtbar gewordener Liebe und unfassbarem Absoluten ihren Weg suchen. Religion im Namen des Nazareners muss – wie D. Vasse überzeugend darlegt – den Glauben an einen Bedürfnis-Gott ablehnen und zu einem Gott, der letzten Endes uns nicht braucht, um er selber zu sein, zu einem Gott des fragilen Begehrens hinführen. Nur auf der symbolischen Ebene, jenseits der imaginären Verstellungen ist folglich dem Begehren nachzustellen.

Binnentheologisch veranlasst uns das Begehren, die Spuren jener Mystiker und Kirchenlehrer von Augustinus bis Meister Eckhart aufzunehmen, die imaginäre Verstellungen aufdeckten, um im tiefsten menschlichen Seelengrund ein unstillbares Begehren nach dem Absoluten zu entdecken. Getragen von dieser lebenspendenden Kraft verfolgen wir fortan das Absolute nicht mehr dort, wo eine einseitige Vernunftlogik auf es hinweist, sondern, wie das Erste Testament es schildert, im Windhauch, in der fremden Stadt Ninive oder, wie Jesus es darstellt, im Ausgestoßenen, im Anderen und Fremden.

3.2 Die religionspädagogische Relevanz des Begehrens-Begriffs „nach außen“

Der Einfluss der Religion wirkt aber nicht nur auf das Individuum, auch die Gesellschaft wurde und wird – zwar allem Anschein nach immer weniger, aber dennoch mehr als vielfach vermutet – von religiösen Überzeugungen und entsprechenden Institutionen geprägt. Durch alle Phasen der Menschheitsgeschichte wurde das Tun und Denken der Menschen vom Anderen (l'Autre), von einer anderen „symbolischen Macht“ bestimmt. Subjektsein heißt sich dem anderen unterzuordnen, weil ohne den anderen als dem Ort, an dem alle Zeichen ihre Gültigkeit erhalten, keine Bedeutung zustande kommt. Nicht nur von der Etymologie her – subiectum bedeutet: sich einem anderen zu unterstellen – braucht der Mensch den anderen, um zu sich selbst zu kommen.

Im Laufe der Menschheitsgeschichte erfüllten diese bedeutungskonstitutive Funktion die Götter, Gott, die Nation, der Staat, das Volk, die Rasse usw. In der Moderne wird zum

ersten Mal in der Menschheitsgeschichte – wie der Philosoph D.-R. Dufour aufzeigt¹⁵ – der andere durch eine Mehrzahl anderer ersetzt. In der Postmoderne wird der Andere weitestgehend in seiner imaginären Funktion zerstört, so dass das Subjekt sich nach dem Ende der Metaerzählungen oftmals nur noch selbst gegenübersteht. Aufgrund des fehlenden anderen ist der postmoderne Mensch zunehmend gezwungen, mit neuen Formen der symbolischen Selbstkonstitution zu experimentieren, denn die Postmoderne neigt dazu, die Distanz zwischen dem Subjekt und dem anderen aufzuheben. Auf diesem Weg wird jeglicher Moral die Grundlage entzogen, denn Moral spricht immer im Namen des anderen.

Auf diese und ähnliche Gefahren macht auch der slowenische Psychoanalytiker und Philosoph S. Žižek aufmerksam. Auch er unterstreicht, dass das Begehren nur durch die Begegnung mit dem anderen entstehen kann, eben so, wie es die Grundeinstellung der jüdisch-christlichen Tradition kennzeichnet. „Intersubjektivität geschieht nicht in einer transparenten und rationalen Kommunikation, sondern Zwischenmenschlichkeit gibt es nur, wenn der Andere ein Rätsel bleibt“, und deshalb muss die Gesellschaft das „fragile Andere“, das in der jüdisch-christlichen Tradition immer schon einen Schutzraum fand, aufrechterhalten; verliert die Gesellschaft diesen Bezug, ist sie dem globalen Kapitalismus schutzlos ausgesetzt.¹⁶

Bereits aus diesen wenigen Gedanken wird andeutungsweise ersichtlich, welche Bedeutung auch hier eine religionspädagogische Auseinandersetzung mit dem Begehren spielen könnte. Eine Beschäftigung mit dem Begehren „auf dem Weg nach außen“ führt unweigerlich zu einer Neubesinnung auf die Funktion der Religion in der Postmoderne und führt zu der Frage nach der Aufgabe der christlichen Religion in der Gesellschaft. Welche Rolle kann und soll die Religion in einer Gesellschaft übernehmen, deren symbolischer Urgrund ins Schwanken gekommen ist. Praktisch-theologisch ausgedrückt: Wie kann und sollte die Botschaft dessen, der das Begehren lehrt und zu ihm hinführt, in die imaginären Fiktionen unserer Zeit hinein verkündet werden?

4. Religionspädagogik als Begehrenshermeneutik

Elementare, wesentliche Inhalte in den Vordergrund zu stellen und Vordergründiges zu hinterfragen und nach Sehnsüchten Ausschau zu halten, alle diese Forderungen sind in der religionspädagogischen Debatte mit Sicherheit nicht neu. Aber das hier verständlicherweise nur in Konturen vorgetragene Begehrensverständnis verleiht dieser Forderung ein

¹⁵ Vgl. Dufour, Dany-Robert: Les désarrois de l'individu-sujet, in: Le Monde diplomatique, Februar 2001, 16f.

¹⁶ Žižek, Slavoj: Das fragile Absolute. Warum es sich lohnt das christliche Erbe zu verteidigen, Berlin 2000, 124ff.

neues anthropologisches Fundament. Auf der Basis eines noch zu bestimmenden wissenschaftstheoretisch durchdachten Modells¹⁷ vermag die Religionspädagogik mit dem Begehrensbegriff in ein fruchtbares Gespräch zu treten.

Über diese wissenschaftstheoretischen Prämissen hinaus umfasst eine Begehrenshermeneutik als eine zentrale Aufgabe der Religionspädagogik mehr als die Oberflächlichkeiten des Alltagslebens auf ein gleichsam eschatologisch-christliches Zukunftsprojekt hin zu hinterfragen. Auch intendiert Begehrenshermeneutik mehr als ein Wachhalten von Sehnsüchten nach Glück, Heimat, Friede, Freiheit und Liebe. In der postmodernen Spaß- und Mediengesellschaft muss sie zunächst Unterscheidungshilfe leisten, vor allem dort, wo das Begehren mit künstlich kreierten Bedürfnissen und Begierden gleichgestellt wird. Durch Kaufen und Verkaufen erlebt der Mensch sich und seine Mitmenschen als begehrende Wesen. Die neoliberale Grundstruktur unserer Gesellschaft darf in diesem Zusammenhang deshalb durchaus als eine Art Religion verstanden werden, die das Begehren durch Konsumbefriedigung zu steuern versucht. Die einflussreiche Werbeindustrie arbeitet seit Jahren äußerst erfolgreich, indem sie zunehmend direkter die unbewussten Dispositionen des Menschen anspricht, um sie in Bedürfnisse zu verwandeln, die dann käuflich befriedigt werden können. Immer zielbewusster spricht die Werbeindustrie das Begehren an und versucht es dann – wie der Medienspezialist F. Brune aufzeigt – durch bewusst herbeigeführte terminologische Konfusionen von Begehren, Bedürfnissen und Begierden für Konsumzwecke zu instrumentalisieren.¹⁸

Bedürfnisse an sich sind sprachlos, sie trachten danach, befriedigt zu werden. Im Gegensatz dazu strebt das Begehren nach Kommunikation. Bedürfnisse an sich artikulieren sich eher abgesondert; sie leben im Hier und Jetzt. Das Begehren dagegen ist ein an sich zielloses und infizierendes Streben, das im wahrsten Sinn des Wortes Zeit braucht, um Spuren zu hinterlassen.

Das Begehren lebt und artikuliert sich in der Fülle der Bedürfnisse, sein Ursprung aber liegt in eben jenem „Seins-Mangel“, den die Begegnung mit dem Anderen in mir auslöst. Auch der Religion, zumindest insofern sie sich als ein integraler Teil des menschlichen Lebens betrachtet, geht es um Bedürfnisse und Begehren. Essen, Trinken, Schlafen und auch Sexualität sind in der Bibel keine fremden Begriffe, aber an zentraler Stelle geht es immer um das Begehren, in dem – wie sie es schildert – das Leben zu gewinnen ist. In Sprachmustern wie Glaube, Hoffnung, Freiheit, Liebe und Vertrauen, aber auch im

¹⁷ H. Steinkamp und N. Mette haben verschiedene Modelle vorgelegt. Das Modell kompatibler Option wäre wohl das geeignetste, um als Grundlage zwischen dem psychoanalytischen und dem religionspädagogischen Begehren zu vermitteln. Vgl. Steinkamp Hermann, Mette, Norbert: Sozialwissenschaften und Praktische Theologie, Düsseldorf 1983.

¹⁸ Brune, François: Les enfants de l'envie, in: Hassoun-Lestienne, Pascale: L'envie et le désir. Les faux frères, Paris 1998, 94-109.

Fremdsein, in der Heimatlosigkeit, in Tod und Trauer bringt uns die christliche Religion mit dem Begehren in Kontakt und zeigt uns gleichsam paradigmatisch, wo in unserem Leben es seine Spur aufzunehmen gilt und wo es aufgrund seiner ihm eigenen Grenzenlosigkeit in den Tod führt. So verstanden ist die christliche Religion alles andere als eine Bedürfnis-Religion, die uns rezeptbuchähnlich den Weg in eine bessere Welt zeigt oder garantiert. Die christliche Religion, die aus der biblischen Offenbarung schöpft, ist eine Weg-Religion, die die Spuren des mitgehenden Unbegreiflichen aufzunehmen versucht und mit dem Mitgeher-Gott durch die Wirren der Zeit, durch Leid und manche Unwegsamkeiten die Quellen des Lebens zu erschließen sucht.

In Zeiten, in denen sich auch im religiösen Bereich ein vielfältiger neuer Obskurantismus breit macht, ist es sicherlich nicht unnötig, christliche Religion in diesem Zusammenhang weniger als Sehnsucht nach einer besseren Welt, denn gerade als Kompetenz in den Wirren der Zeit, in Freude und Leid die Spur des Absoluten aufzunehmen und gerade in den Ambivalenzen, die das Leben für jeden bereit hält, Mut und Kraft zu schöpfen. In der Deutung der biblisch-christlichen Tradition lassen sich durch die Höhen und Tiefen des Lebens hindurch Spuren eines „Mehr“ ausfindig machen. M. Buber hat das Wort, das diese Erfahrungen trägt, zu Recht als das „befleckteste aller Menschenworte“ bezeichnet, Gott.

In didaktischer Hinsicht kann eine Begehrenshermeneutik der Korrelationsdidaktik, die seit einiger Zeit schon im Kreuzfeuer religionspädagogischer Kritik steht¹⁹, neue Impulse verleihen. Korrelationsdidaktik als kritisch-produktive, wechselseitige Doppelbewegung von überlieferten Erfahrungen einerseits und heutigen Erfahrungen andererseits erhält anhand des Begehrensbegriffs eine neue Basis, auf deren Grundlage eine Korrelation gleichsam natürlich zustande kommen kann. Durch das Begehren kann dem oftmals künstlich und starr wirkenden methodischen Zusammenbringen der beiden Korrelations-Pole eine gemeinsame Erfahrungsgrundlage verliehen werden, die als gemeinsame Basis bei der Spurensuche dienen kann. Auf diese Weise wird der zu Recht monierte Erfahrungsriss zwischen der Glaubenswelt hier und der Lebenswelt dort, der der Korrelationsdidaktik vor allem im schulischen „Setting“ vorgeworfen wird, größtenteils aufgehoben.

Begehrenshermeneutik als religionspädagogische und vor allem -didaktische Aufgabengestaltung bricht die Verstellungen der imaginären Ordnung auf und sucht an den Rändern der Wahrnehmung nach den Spuren des Anderen, so wie sie sich in jeder Begegnung mit

¹⁹ Vgl. Baudler, Georg: Korrelationsdidaktik auf dem Prüfstand. Antwort auf ihre praktische und theologische Infragestellung, in: rhs Jahrgang 44 (2001), 54-62; Greiner, Ulrike: Der Spur der Anderen folgen, Religionspädagogik zwischen Theologie und Humanwissenschaften, Münster 2000, 257ff; Englert, Rudolf: Die Korrelationsdidaktik am Ausgang ihrer Epoche. Plädoyer für einen ehrenhaften Abgang, in: Hilger, Georg / Reilly, George (Hg.): Religionsunterricht im Abseits? München 1993, 97-110; Reilly, George: Süß, aber bitter. Ist die Korrelationsdidaktik noch praxisfähig? in: Hilger, Georg / Reilly, George (Hg.): Religionsunterricht im Abseits?, München 1993, 16-27.

dem Mitmenschen und der Lebenswelt zu erkennen gibt. Dabei stellt sie quasi zwangsläufig viele Setzungen und feststehende Orientierungen, die das Umfeld von Religion, Unterricht und Schule oftmals bestimmen, in Frage. Gerade aus der Orientierungsunsicherheit schöpft sie – wie D. Zilleßen schreibt²⁰ – ihre lebensbestimmende Kraft.

G. Reilly bezeichnet Elementarisierung und Korrelationsdidaktik als „Verwandte“, für die es wichtig ist, im Gespräch zu bleiben und offen miteinander zu reden.²¹ Der Begehrensbegriff gibt diesen „Verwandten“ Gelegenheit, sich über ihre unterschiedlichen Konzeptionen auszutauschen und diese zu präzisieren, ohne dabei das Wesentliche aus den Augen zu verlieren. Denn der Religionspädagogik geht es glücklicherweise nicht in erster Linie um die Einführung in ein bestimmtes Wirklichkeitsverständnis²², sondern immer noch um Gott und die Welt, die sich – so will es scheinen – im Laufe der Zeit fremd geworden sind. Jedoch: „Wenn wir Gott als einen Gott des Lebens glauben, dann könnte die Sehnsucht (das Begehren) eine Spur sein, auf der wir ihn finden, und uns einen Weg weisen, was denn sein Wille ist. Die Sehnsucht ist eine Stimme Gottes in mir, die er in meine Seele hinein gewoben hat.“²³

²⁰ Zilleßen, Dietrich: Bildung und Didaktik im Religionsunterricht, in: Katechetische Blätter Jahrgang 120 (1995), 330.

²¹ Reilly, George: Elementarisierung und Korrelationsdidaktik, in: Katechetische Blätter Jahrgang 126 (2001), 93.

²² Im Gegensatz zu Th. Ruster, der mit Vehemenz die Korrelationsdidaktik ablehnt und die Religionspädagogik hin zu einer neuen Bestimmung führen möchte, sind wir der Meinung, die erste und wichtigste Aufgabe der Religionspädagogik besteht nicht darin – so wichtig dies auch sein mag – in das biblische Wirklichkeitsverständnis einzuführen, sondern den Glauben an Gott in der Welt von heute lebendig zu halten. Ruster, Thomas: Die Welt verstehen „gemäß den Schriften“. Religionsunterricht als Einführung in das biblische Wirklichkeitsverständnis, in: rhs, Jahrgang 43 (2000), 189-203.

²³ Sachs, Nelly: in: Schmitt, Karl-Heinz: Erfolgreiche Katechese. Ermutigungen für die Praxis, München 2000, 154.